

# 共同体の哲学：相互義務システムとしての共同体<sup>1)</sup>

朴 光 駿

世界とそこに住む人々とは同一ではない。世界は人々の間に置かれている。

ハンナ・アーレント『暗い時代の人々』

## はじめに

共同体意識が形成され共有されることにはどのような要因が影響するのか。

朝鮮通信使の記録官として 1763・64 年の約 10 か月間、江戸日本を訪問していた朝鮮の士大夫元重挙（1719～1790）という人物は日本観察記録を『乗槎録』（金キョンスク訳、2006）と題する一冊の本でまとめた。彼は対馬島と江戸日本を明確に区分してしており、対馬藩に対しては不信感を示しているものの江戸幕府については礼儀を重視する社会であると評価していた。おそらく彼は朝鮮王朝の歴史上もっともコスモポリタンの人物の 1 人であったと考えられる。というのも、彼は「朝鮮－江戸日本の共同体」といった構想を持っていたからである。それは『乗槎録』の次の一文をみれば明らかである。

日本では高麗人参が万能薬とされ、極めて高い値段で売られている。朝鮮が江戸幕府に高麗人参の種子とその栽培方法を詳しく伝え日本でも高麗人参が栽培できるように支援すれば、それは日本の人民にも、そして朝鮮の人民にも良いことになる。というのは、それによって高騰する高麗人参価格が安定し、庶民でも高麗人参が購入できるようになるからである。道とは私有するものではない。そして、道を分かちあうことで損をすることなどはない。

この著作は、朝鮮後期の士大夫の日本観にも大きな影響を与えたものとして知られるが、国や朝廷を超えたこうした連帯の思想はどのように形成されたのかが知りたい。以下、共同体とは何かを考える際に参考になる 3 つの出来事を紹介する。そのすべては終戦（1945 年）直後の東アジアで起きた事例である。これらの事例には、それぞれ共同体論議に必要な重要な要素が秘められているが、本稿では、その意味を深迫いするよりは、三事例を紹介することで共同体論議の問題提起に代えたい。

**事例①**：ある日本人の証言である。「1945年8月15日、日本の植民統治が終焉を告げた直後の韓半島。日本人に対する韓人民衆の態度は二重的であった。日本人の教育者、医者、宗教者などに対しては好意的であり、民衆はむしろ他の民衆の暴力から彼らを積極的に守ろうとした。一方、総督府の職員や警察に対してはいうまでもなく、一般の日本人に対しても極めて敵対的態度を示した。日本が行なったことを考えれば、そうした敵対的行動は当然のことだと思う。(前・朝鮮総督府財務局長、水田直昌の口述資料、1981による)

**事例②**：台湾でも終戦後、日本人に対する台湾民衆の態度は極めて敵対的であった。しかし、琉球人(沖縄人)に対しては例外的であったという。台湾人は琉球人に対しては、国籍は違っても何かの共感帯を共有していたことの証しである。あるいは、日本人として台湾に居住していた琉球人は、植民地の台湾人に対し、その他の日本人とは区別されるより寛大な接し方をしていたことの結果かも知れない。いずれにしても、台湾人と琉球人の間には国籍を超えたある種の連帯感があったと考えられる。

**事例③**：ある済州島民の証言である。「解放直後、済州島(韓国の最大島)で起きた4.3事件に関わったことで、仁川の刑務所に収監されたが、収監中に韓国戦争が勃発し刑務所から脱出した。しかし、すぐに人民軍(北朝鮮軍)に捕まり人民軍兵士にさせられたが、またも人民軍から逃亡した。その後南部地域に向かって移動していた時、今度は韓国軍隊にみづかり包囲された。投降を促され威嚇射撃までを受けたが、もし捕まったら殺されるに違いないと思い、身を隠し続けていた。その時、韓国軍側から“投降しないと殺すぞ”という声が聞こえた。その言葉が全くの済州島方言だったので、“済州島人だ、助かった”と思い投降した。そして命は助かった。もしその時、済州島出身の軍人に出会えなかったなら殺されていたと思う。」(梁イルファ氏の口述記録、『影の中の4.3』2009)

## 1. 新自由主義の持続をどう見るか：世界と東アジア

実体としての福祉国家は、ヨーロッパを中心に第二次大戦後の数年間に成立し、1980年前後に福祉国家の新自由主義的再編が行われるまでの約30年間その黄金期を謳歌した。社会政策史においてこの時期はしばしば「コンセンサス(合意)の時代」と呼ばれる。社会政策を拡充し、社会的不平等の是正をめざす政策は、政党の左派右派を問わず、高い政策優先順位で推し進められ、国民からも揺るぎない支持があったからである。ところが、21世紀に入って久しい現時点でみると、福祉国家に対する国民の信頼は低下し、市場原理の価値はますます強まり、社会政策領域における市場原理の導入はもはや一般化しているようにみえる。

福祉国家体制への挑戦がはじまったのは1980年を前後した時期である。イギリスのサッチャ

リズム（Thatcherism）、アメリカのレーガノミックス（Reaganomics）、そして日本のナカソネリズム（Nakasoneism）の台頭がその序幕であった。その時期から福祉国家体制の共同体的性格は徐々に切り崩されることになる。新自由主義は、当初は、福祉国家に対する保守政党（イギリスの保守党、アメリカの共和党）による「福祉国家への一時的攻撃」のように思われた。したがって、労働党や民主党など福祉・労働に親和的な政党による政権交代が実現した暁には、再び福祉国家体制への復元ができるのであろうという楽観論もあった。しかし、そうした予想は見事に外れ、親労働政権が成立しても新自由主義的潮流は弱まることなく、グローバリゼーションの進展にも伴ってむしろその勢いを増してきているように思われる。1950 年前後から約 30 年間は福祉国家（合意）の時代、その後今までの時期が新自由主義の時代であるとする、新自由主義の時代が福祉国家合意の時代よりも長く持続したことになる。新自由主義は、労働者を自己経営者に仕立て上げた。それによって労働者は自らの苦境に対する怒りを自分自身に向けさせるようになっている。そして、規制緩和がすなわち自由の拡大であるかのような錯覚を国民に植え付けてきた。その限りにおいて、新自由主義は成功しているかのようにみえる。

新自由主義の核心的価値は小さな政府（minimum government）、競争と市場経済、個人のインセンティブの重視などであり、その根底には「ホモ・エコノミクス」（homo-economicus、経済人）の人間観、つまり経済的に合理的な行動をとる存在としての人間観がある。経済的合理というのは、人間は自分の利益になるように行動する、少なくとも自らの利益に反する行動はしない、という意味である。そのことからホモ・エコノミクスは「非社会的」・「反社会的」人間型であるとたびたび批判されてきた。しかし、考えてみれば、ホモ・エコノミクスの人間型は資本主義以前の時代にはあまりみられなかったわけではない。そもそも資本主義以前の社会も共同体的社会であったとは限らない。競争やインセンティブの価値を安易に資本主義という思潮と関連づけて説明しようとする試みは危険である。ここでは、経済社会発展と競争・インセンティブとの関係性について、とくに東アジアの歴史から簡略に検討したい。

日本では 17 世紀に、東アジア全体からみても 18 世紀までには小農社会が成立したといわれる。小農社会とは、夫婦一組とその直系家族を単位とする農業体制である。これは極めて重要な社会経済変化であり、現在の東アジア社会構造の特質はこの小農社会の成立とともに生まれたものである。その意味で「東アジア歴史は小農社会の成立前と成立後とに二分することもできるほどに、小農社会の成立は画期的変化であった」（宮嶋、2013:72）といわれる。一般に小農社会成立の背景には人口増加と農業技術発展があるという。つまり、大地主などが、農民を雇用し直に農業を営むことより、家族単位で小作させ、地代をとる方式の方がより利益になるということに気づいたこと、それが小農社会をもたらしたエネルギーであった。農業労働者からみれば、小農社会は貴族や地主に雇われ農業に従事させられる場合と比べて、生産活動へのインセンティブがはるかに働く社会である。勤勉革命と呼ばれる生産性革命はまさに家族単位労働のインセンティブによって実現されたのである<sup>2)</sup>。

「日本の労働倫理はプロテスタントの労働倫理より強い」といわれる。強い労働倫理の社会ほど資産家や地主の社会的地位が高い傾向があるが、歴史的にみて日本の政治主体は資本家や地主を抱き込む形で統治体制を整えてきた。それは江戸時代、そして明治以降の指導層の形成過程で見られる著しい特徴であり、さらに戦後今までの長い期間の大半を親資本の自民党政権が執権してきたことの背景をなすものでもある。現在の日本でも、資本は労働より圧倒的地位を占めており、政治は主に資本と結託して国家政策を運用しているといつて過言ではない<sup>3)</sup>。1973年には、経済成長に相応しい社会保障が実現できていないことへの国民の不満と革新自治体の出現によって、日本歴史上はじめて福祉国家を指向する「福祉元年体制」が成立したが、同年発生したオイルショックなどを理由に福祉拡大は見送られ「福祉二年」という言葉が創られなることもなかった。そして1980年代以降現在に至るまで、福祉の市場化政策は世界の中でも目立つほど強力に推し進められてきている。要するに、日本は、新自由主義には比較的親和的な歴史文化遺産を受け継いでおり、1970年代初めごろには一時的に共同体的社会を指向する動きもみられたが、新自由主義がその実現を指向する諸価値は、常に社会の主流的価値であったといえる。

中国の場合、1949年新中国成立後30年間、広範な社会主義政策が実行されたが、社会経済は低迷した。しかし、1978年から市場経済指向の改革開放政策が導入されるや、中国経済は急速に成長する。経済成長を最優先とする政策にはそれなりの深刻な弊害が伴っていたが、絶対貧困は劇的に減少し、その事実のみで経済成長こそ絶対貧困解消のもっとも効果的手段であるといった発展主義者の見解の裏付けになっているかのようにみえる。おそらく、1978年当時に絶対貧困者に福祉的給付を提供する政策を選択していたら、そうした貧困減少効果を短時間に達成することは不可能であったと考えられる。要するに、中国は市場や交換、経済活動へのインセンティブといった新自由主義の価値を否定した社会主義時代の30年間より、資本主義原理を導入したそれ以降の時期に急速な発展がみられ、両時代における経済的成果には歴然と違うものがある。

中国が「中国的社会」になったのは宋時代(960~1279)といわれる。宋は科举制度を通して官僚を選抜したが、それを可能にした背景に印刷技術の発達と紙の普及があった。しかも、紙の価格が安く、それが大量のテキストの出版を可能にした。また、王安石の常平新法(青苗法)という改革政策は、高い金利で百姓を搾取する債務支配の束縛から農民を救うための政策であったが、春の播種期に資金を提供し収穫後に2・3割の利子をつけて償還させたものである。その運用の原則は、貨幣で貸し出し、穀物で償還すること(希望者によってはその逆の場合も可能)であった。それは貨幣と穀物の交換を必要としたので、それによって穀物を貨幣に替える行為つまり地域内での交換(市場・貨幣)経済が定着し、農民の貨幣使用の日常化も促進され、「中国的社会」の出現をもたらしたと評される。(朴光駿, 2020:224)中国の歴史文化からみれば、比較的早くから市場が発達し、市場や交換、生産活動へのインセンティブは常に重視されていた。新自由主義的価値に親和的な歴史文化があったということである。従って、20世紀中半から約30

年間、市場価値を抑制する社会主義体制が導入されても、それは中国の土着文化には馴染まないものであり、それゆえ定着できなかったというのも無理な解釈とはいえないと思われる。

韓国の場合、朝鮮王朝は共産主義に類似した体制であった。カール・ポラニーの言葉でいうと、徹底した再分配体制の国家であった。朝鮮王朝は500年も持続した長期王朝であり、その長期的持続には成功の要素も少なからず秘められていた。しかし、朝鮮王朝は末期に近づくほど衰退した。経済活動へのインセンティブがほとんど働かなかったこと、またそれによって市場や交易が異様ともいえるほど停滞したことがその原因であった。北学派実学者の朴齊家（1750～1805）は名著『北学議』において、「朝鮮が100年以上も戦争がなく、また贅を尽くすような生活をしてきたわけでもないにもかかわらず、どうして社会は衰退し、経済は後退するのか」といった根本的な問題を提起した。朴齊家は、朝鮮王朝以来、国家間交易や地域間交易がほとんどなくなってしまったこと、それこそが経済社会衰退の根本的原因であるということを見抜いていた。韓国において、勤勉の価値、インセンティブの価値が普及されるのは、少なくとも19世紀末になってからである。

『韓国戦争の起源』で知られる歴史家カミングス（B. Cumings）は、北朝鮮体制の内部的崩壊可能性はほぼないという。彼はその理由として、北朝鮮住民は朝鮮王朝と金王朝という2つの体制しか経験したことがないことを挙げている。植民地時代、日本による産業投資は韓半島の北部に集中した。その影響もあり、1950年時点では北朝鮮の国富は韓国を大幅に上回っていたが、1970年を前後に状況は逆転、現在の南北間格差は比較にならないほど開いている。この事実もまた、競争と自由な交易が極端に抑制された社会には経済発展が期待できないことを示しているといえよう。

現代生活が市場経済体制の上に成り立っているということは紛れもない事実である。従って、市場そのものの矛盾を指摘することで新自由主義を批判するといったやり方では、現実には即した共同体論議が深まらなないと考えられる。新自由主義の代案としてより共同体的社会を模索するためには、市場に対する再評価から始めなければならないと思われる。

## 2. 共同体と市場制度：相互義務と個人の自由

アリストテレスは「人間はポリス的動物」（*zoon politicon*）と定義した。ポリス的とは「政治的」という意味であったが、ギリシャの用語がラテン語に訳されローマ思想に適用された際にこれは「社会的動物」と訳された。「social」という言葉の語源はラテン語にあり、ギリシャ語にはそれにあたる言葉がないという。そしてトマス・アクィナスの標準的訳語では「人間の本性は政治的であり、すなわち社会的である」となった。人間は1人の個体として生きながらも、もう一方では、1つのポリス（社会）を形成し、生活するという点において他の動物と区別されるという意味である。この言葉のルーツについては、アーレント（『人間の条件』第二章）が鋭く解説

している。彼女によれば、ボリスの発生は、人間に私的生活以外に第二の生活である政治的生活が与えられたことを意味し、それによって私的な生活と政治的生活の区分、そして自分自身のものと共同体のものと明確な区分ができるようになった。本稿においてこの陳腐ともいえる言葉を祖上に載せるのは、ここでいう「ボリス的」という言葉の意味、そして「ボリス的」と「ボリス」の2つの言葉の関係性を21世紀の時点で眺望してみたいからである。単純にいうと、「ボリス的」という言葉は「ボリス」の形容詞型であり、「ボリスの特性が反映されたもの」という意味になる。当時の人々は「ボリス」を「よき共同体」とみなしていたので、「ボリス的」という言葉には何よりも「共同体的な」という意味が含まれていた。アリストテレスが生きた古代ギリシャの場合、「ボリス的」と「ボリス」はほぼ同意語であり、少なくとも両者が互いに対立的な意味を持つものではなかったと考えられる。

時代によって社会そのものに大きな変動がおきる。20世紀になってからの変化をグローバルな観点からまとめると、次の3つになる：①社会主義国家の誕生、②福祉国家の成立、③新自由主義への回帰。20世紀初には人類歴史上はじめて社会主義国家が誕生し、資本主義の代案として1つの勢力圏を形成するまでにもなった。しかし、それは1980年代までには崩壊してしまう。社会主義の崩壊は民主主義と自由経済の勝利として見受けられることもあり、それは「歴史の終焉」とも呼ばれた。

一方、1945年以降先進資本主義国家は社会主義の原理を積極的に取り入れ、混合体制（mixed economy）としての福祉国家を誕生させる。それは、市場によっては生活資源の入手が困難な脆弱な人々を国家が保護し、全国民の生涯にわたる生活保障をめざす国家体制であり、福祉の共同体を指向する体制であった。しかし、1980年を前後して台頭した新自由主義は、福祉国家を行き過ぎた福祉、肥大政府（fatty government）と批判し、福祉国家体制を攻撃する。それ以降、福祉分野には市場原理が次々と導入され、そうした動きはいままでも続いている。この動きの中で何よりも注目したいのは、競争原理を重視する新自由主義が広がることによって、「社会」という言葉と「社会的」という言葉が「対立的関係」になってしまったということである。つまり、新自由主義社会は「社会的な社会ではない」とされ、その代案として、より社会的な社会が模索されるようになったのである。社会的社会とは具体的にいうと「共同体的な社会」をさすので、結局「新自由主義社会は共同体的社会ではない」という意味になる。

共同体は英語の「community」、ドイツ語のゲマインシャフト（Gemeinschaft）に該当する言葉である。特に後者は、テンニースの「ゲマインシャフト・ゲゼルシャフト（Gesellschaft）」の論議によって広く普及された。ゲマインシャフト（共同体、共同社会）は家族などの自然発生的組織、ゲゼルシャフト（機能体、利益社会）は利益関係に基づいて人為的に作られた組織のことであり、ドイツでは一般に前者は「共同体」、後者は「社会」と認識されるという。

共同体という言葉を理解することにはいくつかの注意点がある。第一に、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトを二分的関係あるいは二者対立的関係ととらえることは警戒しなければならない

ということである。実は、ゲマインシャフトというのは、近代化とともに現れた都市中心の利益社会によって「失われたと仮定された社会」であり、いわばゲゼルシャフトの出現によって「発見されたもの」であった。その二分的捉え方についてはギデンス（A.Giddens）も批判的に指摘している。ゲマインシャフトにおいても、その社会の中に共同体的組織と利益社会的組織を含むさまざまな組織が実在していたということは、見落としがちであるが、厳然たる事実であり、逆に利益社会においても共同体的組織が存在しないわけでない。したがって、共同体は「共同体か否か」という二分的な見方では把握できない概念である。

第二に、資本主義が現れる前には、共同体的な生活様式が主流であったという見方、あるいは共同体は資本主義の出現とともに弱体・崩壊されたという見方が少なからずの論者によって語られてきたが、そうしたナイブな郷愁にも警戒しなければならないということである。「過去に実現していた共同体が喪失したというのは幻想にすぎない」（ナンシー、西谷・安原訳、2001）という見解により耳を傾けることである。「共同体喪失の仮説」は、たびたび資本主義社会の害悪を強調するために、あるいは共同体的生活様式への強い憧憬のために恣意的に引っ張りだされてきた傾向がある。共同体的・反共同体的・非共同体的な組織は歴史上常に混在してきたとみるべきであろう。

第三に、共同体という概念は、「よりよい社会の実現を目指す運動」としての側面を持っていることを忘れてはならないということである。共同体という言葉には「共同体的生活様式の拡散を目指す思想」あるいは「競争と成果だけを重視する社会に取って代わるべき代案的社会を模索する運動」という価値志向が含まれている。移動の自由が与えられていなかった封建社会では、確かに相互扶助を基本とする地域共同体の生活様式が広く存在していた。しかし、そうした社会は、内側に対しては強い共同体的性格を持っていたものの外側に対しては極めて閉鎖的、排他的な性向を示していた。外側には要塞のような壁を造り、内側を監獄のような社会にしたものであり、その意味で、よりよい社会への運動性を欠けていたのもなお事実である。

以上の論議に基づき、本稿では共同体を次のように規定したい：「①人間関係や人格の親密さ、あるいは道徳的倫理的信念に基づいて形成された組織体である、②そのメンバーの間では、他者の生活と生命への強い関心と配慮がなされ、必要に応じて相互扶助的連帯と実践が日常的に行われる、③血縁・地縁を超えてこうした組織に賛同する見知らぬ人がそのメンバーとして加わるほど（共同体の規模が大きくなるほど）、または社会の中にこうした組織の数が増えるほど、よりよい社会になる、といった共通意識がメンバーの間にひろく共有されている組織。」

この定義を、より具体化するために、人間の行為様式を中心に、①その行為の相手が知人か未知人か、②その行為に対する見返りがあるか否か、という2つの軸で組み合わせてみると、次のような4形態の行為様式が現れる：①相互扶助（知人同士の見返りのある行為）、②等価物交換（未知の相手との取引）、③世話（知人に対する見返りのない行為）、④利他行為（未知の人のための見返りのない行為）（図1）。さらに、こうしたそれぞれの行為に対応した形で制度化されたの

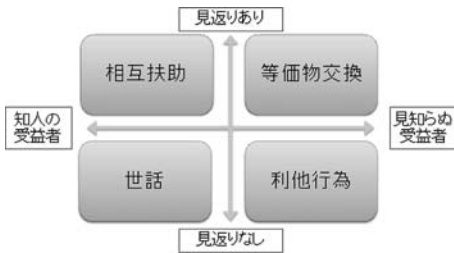


図1 個人の行為様式

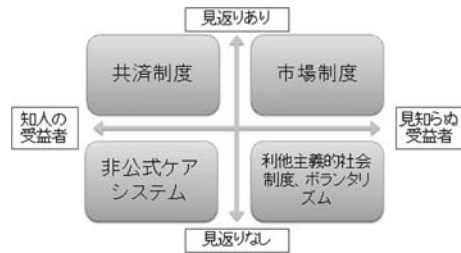


図2 行為様式の制度化

が次の4者である：①共済制度，②市場制度，③非公式ケアシステム，④ボランティアズム（図2）。

問題はそれぞれの行為様式間の関係，あるいは制度間の関係である。共同体的な社会とは決して「非共同体的組織が存在しない社会」を意味するものではない。現代社会においては，経済主体の多様化によって利潤追求という概念さえもあいまいになってきているのが現実である。したがって，利潤・競争に価値をおくことを非共同体的行為として決めつけてしまう風潮ももはや受け入れられなくなっている。共同体的社会という名称に相応しい社会とは，「反」共同体組織は別にして，「非」共同体組織を社会の中に受容する態度を示す社会ではないか。共同利益を追求する組織が，価値観を異にする他の組織（例えば競争と成果を重んずる組織）を，あるいはその逆の場合を，拒否・排除しないこと，そのような態度こそ「共同体」のもっとも重要な条件ではないか。

福祉国家体制下では国家主導で共同体的政策が実施された。新自由主義の登場以降もそうした政策基調が完全に放棄されたわけではない。というより，歴史的に眺望してみれば，新自由主義が切り崩したのは福祉国家体制の一部に過ぎないともいえよう。このような認識のもと，筆者は，共同体的社会とは「国家による共同体的制度+上記の4つの部門」からなる「最適ミックス」によって実現されるものと考えている。つまり，そのすべての制度の存在意義と社会的役割を認めたとえ，バランスのとれた状態で共存すること（仏教の言葉でいうと「和」＝「和静」）が共同体的社会の姿である。この見方は，いままで反・非共同体的制度とみなされがちであった市場制度を直視し，市場の果たす社会的役割を認めるものである。

しかし，市場制度を認めるということは，市場主導的社会を擁護すること，あるいはその効能を過度に強調することを意味するものではない。市場経済が社会の分裂を助長すること，言い換えれば共同体的社会と両立しないような側面を持っていること，市場制度が圧倒的な影響力を行使する社会であるほど社会的弱者の暮らしが厳しくなるということは，再論するまでもない。しかし，その一方で，市場を限りなく抑制するシステムが社会の衰退をもたらすということも厳然たる歴史的事実であることは，前章の歴史的事例から見たとおりである。それは逆にいうと，市場が社会発展を支える有効な制度の1つとして機能してきたことの証でもある。このような状況を鑑みると，市場そのものを批判対象とする論議よりは，市場の弊害を最小化すること，必要以上に市場が肥大化することを防止することに論議の焦点を当てることが求められる。



それでは、共同体と個人との関係はどのようなものなのか。その関係は、共同体が個人の生活保障への義務を負う一方的関係ではなく、その個人もなお共同体に対して構成員としての義務を果たすような「双務的關係」である。いわば、共同体は「相互依存と相互義務のネットワーク」と表現することができる。

ドイツの哲学者ハン（2015）はインドゲルマン語において自由（freiheit）と友人（freund）とは同一の語源から生まれた言葉であるという事実を想起しながら、自由だということはもともと「友達のそばにいたいこと」を意味するという。この指摘は、自由という言葉が関係性を表す言葉であるということのをわれわれに気づかせてくれる。これは、関係性から自由の本質にアプローチするものであり、真の自由は友人的存在に包まれた共同体の中でのみ実現することができることを示唆する。そういえば、ギリシャにおいてポリスは家庭と対比される「自由の領域」であった。実は、かつてマルクス（『ドイツ・イデオロギー』（本論三-2, 87・88）も、共同体の中で初めて個人の自由が可能になるということを次のように指摘していた：「人格的諸関係は、共同体によってもたらされる諸個人の完全な自由な発展によってはじめて可能である。共同体によつてはじめて、各個人にとって自らの素質をあらゆる面で陶冶する手段が実存するようになり、それゆゑに共同体において初めて人格的自由が可能になる……現実的な共同体においては、諸個人は彼らの結社（association）において、そして結社によって同時に彼らの自由を手に入れる。」（訳文の共同社会を、引用者が共同体に変えている）

一方、共同体の中で生きる個人にはどのような資質が求められるのか。または、個人には共同体に対してはどのような義務が発生するのか。次章では、この問いへの回答を模索することに重要な示唆を与えてくれる2つの論議を検討する。それは（1）J. S. ミルの共同体論、（2）朱熹の社会論、の2つである。それぞれ西欧と東洋の思想家による論議であるが、この2つは観念的論議ではなく「共同体への道のりを念頭に置いた論議」である。前者は経験主義的論理、後者は中国における歴史的体験に基づいた論議である。つまりこの2つの論議は、共同体になった後の社会像を観念的に論議したものではなく、その実現には何が必要なのか、特にその構成員はどのような義務を負う存在なのか、を現実社会に即して論じたものである。一般に義務とは自由の束縛とみなされがちであるが、共同体のルールのもとにおいてのみ真の自由が実現されるという原理を理解するためにも、この二者の論議が最適の検討素材になると思う。また、それらは、イタリアの思想家ジョルジョ・アガンベン（上村訳、2012）の共同体論と相通じるものがある。アガンベンは、求められるのは「われわれの行動を規制しながらしかも真の自由を保障する新しい共同体」（傍点は引用者）であるという。ただ、彼は共同体といってもそれ以前の社会から劇的に変化した社会ではなく、むしろそのほとんどが変わらずに存在し、しかもわずかに変わるものでも「それは事物の状態の変化ではなく、その事物の意味の変化」に過ぎないという。しかし、その「わずかな変化が極めて難しく、またどれほどの変化が望ましいのかの判断が難しいゆゑ人間がその変化を成し遂げることができず、そのためにメシアを必要とする」という。この指摘は、共

同体の論議において、その実現可能性が考慮されなければ空しい論議に終わってしまうことを気づかせてくれる。

### 3. 共同体と自由の問題：J. S. ミルの論議

自由とは「関係性を示す言葉」であるというハンの指摘については前記したとおりであるが、ミル（J. S. Mill：1806～1873）こそ、まさにその「関係性」から自由の本質に迫ろうとした先駆的思想家であった。彼は、自由であるということは、他人との協力関係の中で自らの理想を実現することであるという偉大な真理を先駆けて発見した人物である。それだけに、共同体思想の発展を理解するためにはミルの思想の理解が欠かせない。

18世紀末から自由放任イデオロギーの下で進行された産業革命は深刻な弊害を生み出した。その対応として、イギリスでは1802年世界最初の工場法が制定され、それ以降労働者保護のための国家介入・規制が増していく。と同時に、産業界あるいは経済生活に対する国家介入の正当性をめぐる論議も活発に行われるようになる。国家介入の正当性の根拠を提示することはイギリス知性界の喫緊の課題となっていたのである。

積極的な国家介入を拒否する自由放任のイデオロギーは、それを支持する思想家たちの一連の著作によって流布された。マルサスの『人口論』、スマイルズの『自助論』、アダム・スミスの「道徳哲学」（＝経済学）の論議などがそれらである。しかし、労働問題など自由放任社会がもたらした深刻な弊害に対しては、国家介入の思想的根拠を明確に示す思想家の出現を待っている状況にあった。その突破口を提供したのがミルの『自由論』である。彼はまさに「自由」の本質追求を通して国家介入の正当性を見つけようとした。

当時、自由の問題とは「国家と個人との関係の問題」と認識されていた。しかし、ミルは自由とは「個人と個人との関係の問題」、現代的に表現すると「マジョリティとマイノリティの関係の問題」として捉え、そうした特性の中から国家介入の正当性を見出そうとした。国民の自由は最大限尊重しなければならないが、現実社会においては強者による弱者の抑圧が深刻な問題になっていた。ミルは、国家が弱者の自由を保障するために強者の自由を制限することは、自由抑圧にあたらないと主張したが、これはミル思想の核心的部分である<sup>4)</sup>。ミルの『自由論』については、それを個人の自由のために国家介入を限定的に行うべきという論議として見なす論者もあるが、それはミル思想の歴史的脈絡を重視した見解とはいえない。思想的流れからみると、公共善のためなら国家による個人自由の制約もありうる、ということを初めて説いたことにミル思想の意義がある。ミルを最初の社会主義者と評することには議論があるが、重視すべきは彼が経済生活に対する国家介入の正当性を提示した最初の人物の一人であるという事実である。

ミルは個人の行為を自分自身に関わる（self-regarding）行為と、他人に関わる（other-regarding）行為とに区分した。（『自由論』第5章）信仰の自由といったものは前者の例であり、

それは他人の幸福実現の妨げにならずして自らの幸せの追求を可能にする行為である。この類の行為については、国家は個人に対していかなる干渉もしてはならないとされた。一方、後者は大家が家賃を引き上げるといった類型の行為である。この場合は、家賃の引き上げによって借家入居者の幸せや権利が侵害される可能性が出てくる。ミルは、こうした行為については国家が介入し、大家の行為を規制しなければならないと主張した。彼は次のようにいう（West, 1913）：「…社会は十分の熟慮をしたうえで、ある特殊な所有権が公共の福祉を妨げるものであると判断した時には、これを廃止したり変更したりする権利を完全に持っているのである。」

ミルが自らの社会主義的性向を明確にしたのは、最晩年の数年間であるといわれるが、苦痛と不公正に満ちた自由放任社会の改革に対する彼の熱意は、それ以前から一貫して示されていた。新しい社会への情熱は『自叙伝』の次の一文からもうかがえる：「社会がもはや働かない者と働く者との分けられることはなくなることを待望した。いいかえれば、働かざる者食うべからずという掟が、単に貧民だけ適用されるのではなく、すべての者に平等に適用される時代、労働の生産物の分配が、現在のように出生という偶然によって左右されるのではなく、すべての人のための公正な原理に基づいてなされる時代、人間が働いて産みだした利益が、自分だけに独占されるのではなく、自らが属する社会に分ち与えられることが不可能であるとは考えられない時代、そういう時代を待望したのである。」

ミルは、鉄道国有化事業など国家介入拡大に期待を寄せる反面、政府干渉の行き過ぎた拡大には反対するという立場も明確に持っていた。歴史家ウェストは、もし、ミルがもう10年生きていたらフェビアン協会の設立メンバーになっていたに違いないというが、それは重要な指摘である。確かに、イギリス社会主義の代表格として、労働党の精神的支柱として発展するフェビアン協会は1883年設立された。（1884年に「新生活の同志の会」から「フェビアン協会」へ改名）フェビアン協会は資本主義の弊害を一掃する代案として社会主義を支持しながらも、社会主義実現の方法については革命を拒否し、漸進的改革を支持した。それこそフェビアン社会主義の思想的特徴であるといわれるが、その源流の1つにミルの思想がある。しかもミルは「なぜ漸進的改革が不可避な選択なのか」という問いに自らの歴史的識見に基づいた答えを出していた。

ミルは、社会主義という思想については真剣に研究しなければならないと主張したが、その理由は社会主義が「甚大な弊害を持つ既存の経済制度の代案的アイデアを提供するから」（West, 1913）であった。つまり、彼は社会主義を決して自明な正当性を持つ理念としてみなすことはなかったのである。彼は、社会主義者が指摘する資本主義の生産上の詐欺的行為のようなものは、例えば協同組合制度によって克服できるとみており、社会主義を現実改革に役立つさまざまな手段の1つとして位置づけていた。つまり、ミルの思想は経験主義的であって、教条主義の対極にあった。共同体論議の観点からミル思想をみる時に、もっとも注目しなければならないのはまさにこの点である。彼は「競争のメリット」を看過してはならないということ、そして、社会改革には人間の道徳的改善がその前提にあり、それは短時間で達成できるようなものではないと冷静

にみていた。ミルが既存の社会主義を批判したのも、社会主義が競争の害悪的側面だけを偏ってみており、競争のメリットを全く無視してしまう愚かさを犯しているから、という理由からであった。

理想的社会の実現のためには経済制度改革だけでなく、人間の道徳的改善が必要であるという見解には、ミル思想の経験主義的性格が明確に表れている。また、それは社会発展に関わる自らの歴史的洞察によって導かれた結論であった。それは、「どのような時期に社会が発展するのか」についての洞察である。彼の歴史観によれば、「人間の優れた能力（個性）が発揮されるときに社会が発展し、逆に、人間の個性を纏足のように抑制すると社会は停滞する」とされた。（『自由論』第3章）ミルは、教育の重要性を訴えながらも、国家による教育制度に反対した。その理由は、国家教育は個性の自由な発展の抑制につながるとみていたからである。この点において、ミル思想はアガンベンの思想に繋がっているかのようにみえる。アガンベンは、「新しい共同体は、個人の特異性（個性）が同一性と全体性に埋没されることなく、しかも共同性を成し遂げることができるような姿の社会」であるという。

新しい社会経済制度が成功するか否かは、社会構成員が制度の趣旨を十分に理解したうえ自らの社会的役割を果たすことができるか否かによって決まるといって過言ではない。つまり、よき制度とはよき利用者によって創られるものであり、絶対的な意味においてよい制度とは存在しないものである。ところが、イギリスの民衆が社会主義という全く経験したことのない制度に適応し、新制度がそれぞれの構成員に期待する行動様式や倫理的義務に適切に応えていくことが果たして可能なのか、と問うたときに、ミルの答えはノーであった。彼は、新制度への適応には時間がかかり、その新制度がイギリスの伝統文化になじまないものである場合はなおさらであるということを経験的に確信していた。ミルは次のようにいう：「…一国の生産資源を私的な個人が管理する代わりに、それを公共の機関が管理するという類の計画は…現在のところ人類の中で選ばれた人びとにのみ実行可能なものであり、なおもそれらの計画が前提としている改善を確保するためには、ほとんどの人類をしてそのような能力を身につけるように訓練させることができるということを証明しなければならないのである……一国の土地と資本のすべてを接收し、その管理を中央集権化することは、あまりにも幻想的な構想である。」（West, 1913. 傍点は引用者）

この一文には、社会主義の理念を理解し、与えられた社会的役割を遂行することができる人間は社会の一部の人々に過ぎないという認識、国民大衆を新制度に適応できるように訓練していくことが果たして可能なのかについて、ミルの抱いていた懐疑がにじみ出ている。要するに、現実社会において「自らの利益への動機と変わらないほどの強い公共善への動機をもって、しかも公共善のために献身できる人間が果たしてどれほど存在するのか」という疑念である。ミルは、共同体が個人に要求する義務を個人自らが熟知し、その義務に応えようと最善を尽くすようにするためには、長期間にわたる教育・訓練期間が必要になるとみていた。このような考え方も、「慣習と両立できないのは、正義でも公正でもない」といったイギリスの経験主義的風土の産物であ

るといえよう。20世紀に誕生した社会主義国家が崩壊していくという歴史的事実は、新制度（体制）への適応がいかに難しいのかを示すものかも知れない。人間の行動・誘因を過度に制限する社会に身をおきながら、それでも公共善を実現するために最善を尽くすタイプの人間が社会の多数を占めるような社会は、観念の中でのみ存在しうるかも知れない。共同体の論議は歴史的経験を踏まえ、その実現可能性を常に念頭におきながら深めていくことが求められるのである。

#### 4. 共同体と人間の相互義務：朱熹の「社倉論」<sup>5)</sup>

国家が穀物備蓄の倉庫を各地域に設置し、凶作や非常時に備えるシステムは歴史的に世界の各地で発見される。中国では古代以来「倉」という名の倉庫制度を施行していたが、それは日本を含む中国の周辺国に導入された。その代表的なのは、常平倉、義倉、社倉であり、これらは「三倉」と呼ばれる。倉制度は、中国においても時代によって実施に盛衰があり、用語にも変動があったが、一般に常平倉と義倉は公的制度、社倉は地域民による自治的制度とされる<sup>6)</sup>。

社倉は、中国宋時代に朱熹（1130～1200、朱子）の社倉法に基づいて設立された。倉制度の動機は「儒教の徳治」にあるという見解が今まで主流的であったと思われるが、それは事実誤認ともいえるもので、倉制度は後述するように、「法家的」動機、つまり「自己責任で飢饉に備えることを奨励すること、勤勉な農民の養成」のためのものとして始まった。法家の貧困観は、西欧社会政策史でみられる重商主義の貧困観に比肩される厳しいものである。ここで社倉を共同体論議の1つのモデルとして取り上げる理由は、それは歴史的に「実在」したものであり、「共同体と個人間の相互義務関係」を前提とした共同体モデルであると判断されるからである。

まず、朱熹の社倉法（1168）と内容と設立経緯を見てみよう。（星、1988:35～38の要約）

現在の福建省建寧府一帯に大飢饉が襲った時のことである。朱熹は府下の崇安県開耀郷という農村に住んでいたが、彼は県に請願し600石の官穀を得て飢民を救った。翌年豊作だったので農民は賑貸を受けただけの穀を官倉に返済したが、朱熹はこれを受けて郷中の民家に貯えて、他日の飢饉のために備えることとし、出納の簿籍を作製して県に上達した。しかし、翌年には飢饉がなく、貯穀が腐る恐れがあったので、希望者には、年一回に限って貸出し、次の収穫期に二割の利子をつけ返済させることを始めた。ただ、凶作にあたっては、それが比較的軽い小飢と認められるときには利子を一割に減じ、大凶作（大飢）のときは全免することとした。これが成功したので、朱子はさらに進んで1171年、知府に上申して銭6万の基金を得て、開耀郷にこの種の機能をもつ施設を造り、社倉とよんだ。以降十数年、その運営は順調で、利子も蓄積されたので、1181年その利子をもって、さきに県倉から借りた600石を返済した。それでもなお約3100石が残ったので、それ以降は賑貸しても利子を取らずに、耗米を補うために、一石につき3升だけをとった。このようにして、開耀郷には凶年で

も飢餓人は出なくなったといわれる。社倉は、朱子が一代の碩学であり、その思想に影響された弟子は官吏として全国に赴任していたので、彼らの下で社倉はかなり普及した。しかし、それでも常平倉が広くおかれて青苗法を取り入れて活動する地方が多かったので、社倉はむしろ交通のあまり便利でない地域に設立された例が多かった。

ところが、倉制度の動機についてだけでなく、朱熹の思想そのものに対しても、日本と韓国では誤った理解がみられる。朱熹思想の研究者木下鉄矢（2007；2009：2）は朱子に関する日本での誤った認識の中身を次のように要約する：「朱子の思想は封建的身分秩序の永劫にわたる再生産を補強するイデオロギーである。端的にそれは近代的な自由の前に克服されるべき思想である。それは人の世の実現を踏まえない形而上学であり空論である。非現実的な大義名分論に人々を駆り立てて国を亡ぼし、東アジア文化圏における科学的知識の進展を阻んだイデオロギーである」と。木下は、以上の要約は、日本の著名な政治思想学者と作家、丸山眞夫と司馬遼太郎の見解をまとめたものであると明かしている。つまり、朱熹の思想に関する誤解が日本に広まったのはこの二氏の言説によるという。

このような誤解の背景には、彼らが持っていた朱子と朱熹の混沌がある。朱子学とは朱子（朱熹）が残したテキストをその後生たちがまとめた「学」であり、朱熹自らが営んだ「学」ではないということ、朱熹は実は朱子学者ではなかったことが正確に伝わっていなかったことにその混沌の源があるということである。確かに、朱熹の思想を直に研究するのではなく、「朱子学の研究から朱子の思想を推測してきた傾向」（木下，2007；宮嶋，2013：328）があった。朱熹の社倉論は朱熹思想の核心をなすものであるが、ここでは、朱熹の社倉構想において、共同体論議の核心になる要素、「共同体と個人の相互義務関係」がどのように想定されていたのかを中心に検討したい。

朱熹の社倉論は、実際に行われた倉の実験、そして倉に対する民衆の反応や制度利用方式の観察から生まれたもので、経験的現実 に即した論議であった。したがって、彼の社倉論の中には実在した人民の姿があり、その実現可能性が常に考慮されていた。さらに、朱熹の思想的完成をもたらす転換期が社倉に関わる実験の時期と一致することから、朱熹の思想は社倉の経験のよって完成されたともいわれる。彼の社倉論はまさに実践現場から生まれた共同体論である。それだけに「倉」制度の真の意義・動機を理解することにも社倉論はこの上ない素材と思われる<sup>7)</sup>。以下、その特徴として二点を検討したい。

第一に、朱熹の社倉論はホモ・エコノミカスの人間観が前提されており、借りた者には返す義務が課せられることを認識し、それを行動に移す民衆像が想定されているということである。言い換えれば「共同体は個人に保護を提供し、個人は共同体への倫理的義務を負う関係」が想定されている。それは、朱熹が「救済穀として受け取ったものを、豊作の時に自らの意思で返済しようとした農民の姿」から発見したものであった。木下（2009）は「当然のこと」という用語が朱

子テキストのキーワードの1つであると指摘するが、朱熹は、人間にとって与えられた恵みに対して、その返礼をしなければならないという義務感を持つのは人間にとって「当然のこと」であるということを見出したのである。

社倉は「都市で怠けてうろろする者のための施設ではなく、山奥で農業に努める人々のための施設」であるといい、凶作に苦しまれても農業をあきらめずに毎日を苦勞する細民（山谷の細民）こそ社倉の対象であると朱熹は強調する。（木下、2007：第4章）こうした人間観は儒家の人間観とは異なる<sup>8)</sup>。社倉の実践が成功するということは、まさにこうした人間が社会の多数を占めていたことによって可能になったことと解釈してよい。このような関係を木下（2007：539）は「債券的社会関係」と呼んでおり、民衆の中に存在する潜在的可能性こそ、社倉の可能性を確信させたものとみて、次のようにいう：「社倉の経営が成り立つか否かは、何よりも、その穀実を春夏の交に借りた人々、朱熹の語でいえば、民または山谷の細民が秋の収穫時にきちんと返しに来るかどうかにかかっている。その経営には邑人の賢なる者が当たるにしても、その恩恵にきちんと応え、返却する、借りにはきちんと償還するという倫理的義務意志、公共性を成立させる双務的な信頼の取り交わし（契約）とその信頼を持続的に果たして行くしかりとした、一種の（契約にもとづく）債務観念が細民にすでに形成されているのでなければ、そもそも社倉というシステムは廻っていかないのである。いわばここが社倉という穀実循環システムの心臓に当たる急所なのである。」宮嶋（2013：342）は、こうした朱熹思想から東アジアの近代性を見出し、「中国においては、朱熹の登場によって近代が成立した」という歴史観を披歴している。

第二に、朱熹の社倉論には現代の用語でいうと、国営システムにありがちな官僚主義の問題に対する懸念と、民間の潜在能力が活かされる運営方式への期待が寄せられているという点においてその特徴がある。朱熹は、常平倉などの倉制度を「官運営の制度」とし、社倉を「民運営の制度」としてそれに対比させ、官制度の弊害を指摘することによって、民間自治制度の優越性を強調する<sup>9)</sup>。彼にとって社倉は民間が運営する公共施設であり、共同融資組合システムをもって、地域細民の生計を支援するものとみなされていた。

当時、中国（宋）では社倉以前にすでに常平倉という国営の融資システムが実施されていた。しかし、常平倉は持続的に発展したのではなく、ある時代には活性化され、ある時代には衰退するといった浮沈を繰り返した。その運用には倉庫運用の私物化と不正の問題が常に付帯しており、その不正防止に腐心しない王朝・皇帝などはなかった。19世紀（清）にも、倉に関わる不正を厳罰するといった皇帝の勅令が毎年のように出されていたほどである。しかし、見方を変えれば、こうした問題は国営システムそのものの問題というより、人間による制度運用方式の問題でもあった。国営システムの制度的不備を、私欲を肥やすチャンスにする悪徳官吏は次々として出てくる。倉制度の趣旨をくみ取り、公共の財産を自らの財産のように守ろうとする公職者は、不正的蓄財のインセンティブによって埋もれてしまっていた。朱熹の時代と地域に、官による倉運営の副作用が特に著しくなっていたかも知れない。朱熹はそうした現実を目の当たりにし、その打

開策として自治的運用を特徴とする社倉を考案したのである。

もう1つ、朱熹が国営の倉システムの問題として指摘したのはいわゆる「目標変位」(goal displacement)の現象である。朱熹は「民が飢え死にするのをみても、蔵粟(ぞうぞく)を倉から出そうとしない」(2009:26~27)と嘆いていた。倉の規則を守ることが何よりも優先され、倉運用の本来の目的が疎かにされてしまう風土が広がっていたのである。この時期は、常平倉を全国的に広める契機を作ったとされる王安石(1021~1086)の新法の実施から約100年が経った時点になる。王安石も朱熹と同じように倉制度の重要な意義の1つとして、共同体と人間の相互義務関係を認識・実践する存在としての民衆観<sup>10)</sup>を持っていたが、100年後朱熹によってそのシステムが批判されることを見ると、現実には王安石の思惑通りにはなっていなかったようである。

しかも、国営制度は朱熹が重視していた「債権関係の社会文化」の普及にはむしろ妨げになっているようにみえていた。朱熹の目から見ると、国営の倉は国家・皇帝という保護者からの一方的な保護施設であり、民には保護に対する報いという倫理的意志をもつ者という前提に立っておらず、またそのような倫理意識を育てようともしないものと映っていた。「民は国家からの援助を文字通り有り難い僥倖として消費するだけの存在とみるのは間違いである、しかし、民をして援助に対する返礼ないし報いの意識を持たせることは非常に重要である、国営システムはそうした相互義務の意識を育てないことに問題がある」というのが朱熹の観照であった。朱熹の民観においてもなお民への期待が込められていることが感じられる。

そもそも倉制度は法家思想の産物である<sup>11)</sup>。日本や韓国では儒家の代表的思想家と認識されている朱熹の人間観は極めて「法家的」であった。儒教のシンボリックな人物として思われてきた朱熹が実は法家的人間観の持ち主であったということはアイロニーである。倉制度の研究において、中国では法家が定着した後、儒家が導入されたこと、その後も法家は儒家とともに現在までも中国思想の主流を形成して来ている歴史的事実を直視せず、倉制度を儒家の産物とみなす安易な姿勢は改めなければならない。

## 結び

共同体の論議は、実現された共同体の姿を論議するより、つねにその道のりを考慮した論議を必要とする。その視点から、共同体に対する概念規定を試み、歴史的に存在した2つの共同体論を検討した。その共同体論には、相互義務関係の中に生きる民衆の存在が想定されており、そうした民の存在こそ共同体の条件であるということが示されている。利益に走る民の存在を共同体の敵としてみるのではなく、その存在を認めたうえ、そうした人々とも共生を模索することこそ、共同体の課題であることは、以上の2つの共同体論議から得られる教訓である。

「市場の盲信」という言葉から考えてみれば、盲信する主体はいうまでもなく人間であり、従って、「市場の盲信」が憂慮すべき風潮だとすれば、その問題を引き起こしたのは「市場ではな



く人間」である。「市場の盲信」を理由に市場を非難するのは、市場をスケープゴート（scape-goat）にすることに他ならない。というのも、それは非難の矛先を「市場を盲信した人間」に向けるのではなく、罪のない「市場そのもの」に向ける行為であるからである。いわば、罪のないヤギが人間の罪（罪意識）の赦免のために殺されてしまうのと同じように、ひたすら市場を非難することで、市場を盲信した人間みずからの罪を市場に押し付ける行為に喩えられるのである。その意味では、市場経済に生きる人間像への省察が何よりも求められる。アリストテレスによれば、人間の最高の能力とは言語や理性ではなくヌース（nous）すなわち「観照」の能力である。思惟こそわれわれを真の自由に導くといわれるが、同じく、市場社会における人間像を観照することこそ、われわれをして市場からの自由に導くのであろう。

しかし、市場が生産性主義、成果主義、労働フェティシズム（fetishism、崇拜）といった反共同体的な顔を持っていることについても目をそらしてはならない。「前のめりの生活」（鷺田、2011）も成果主義の副産物である。それは、目的を未来に設定し、その未来のために今何をなすべきかというふうに、現在の行為を手段として規定する態度のことである。つまり、現在というものが未来の別の時間のためにあるという認識、現在の時間はその「満ち足りた将来のための準備期間」としてみなす風潮のことである。鷺田はインダストリー（勤勉、勤労）な人間への価値が強く、つねにより効率的な生産を目指さなければならないという強迫観念を労働フェティシズムと規定する。ただ、歴史的にみれば、労働フェティシズムは資本主義社会にだけでなく、社会主義社会にも広くみられた。ソビエトのさまざまな文書には「利潤追求という動機がない」ということを自賛してはいたが、労働の強制は厳格に実施され、「労働崇拜」の様子は資本主義社会に優るとも劣らないものであった。例えば、ソビエトの1936年憲法では次のように規定されていた：「ソ連における労働は、働かざる者は食うべからずという原則による義務事項であり、すべての労働可能な市民の名誉である」。（朴、2004:223）これが労働崇拜問題を安易に資本主義と関わらせて論議することを躊躇させるところであり、同時に労働を崇拜する風潮の払しょくがいかに難しいのかを物語るものである。

労働を神聖視し、労働を核に生活が編成される社会は成果主義、実績主義の風潮をもたらし、労働者の生活条件を悪化させていくが、しかし、新自由主義社会における労働者の反応は産業資本主義時代のそれとは大きく異なり、階級的対応性が著しく低下している。新自由主義は労働者階級による攻撃の矛先を階級や社会にではなく、労働者みずからに向けさせることに見事な成功を収めているようである。成果主義は労働者をして自らの苦境への怒りを、成果を出せなかった自分自身に向けさせる不思議な力を持つ。ハン（2013）が、労働現場で著しく増加しつつあるうつ患者を「自分との戦いで負傷した兵士」と表現したのはまさにこのことを物語るのである。

#### 注

- 1) この論文は、佛教大学総合研究所共同研究プロジェクト、第1回「東アジアにおけるケアと共生」国際

- 学術会議 in 北京（中国社会科学院，2017. 8. 15）で報告された論文を修正加筆したものである。
- 2) 江戸時代に起きたこのような労働集約型生産革命を歴史人口学者速水融（2003: 310～311）はイギリスの産業革命（Industrial Revolution）に対比させ「勤勉革命」（Industrious Revolution）と命名している。
  - 3) ウィレンスキー（Wilensky, 1983）は比較的に平等主義的社会政策を実施している国家の政治経済構造として次の三類型を挙げている：①民主的コーポラティズム（corporatist democracies），②労働参与制限コーポラティズム（corporatism without the full-scale participation by labor），③非コーポラティズム（least corporatist）。その中で，労働参与制限コーポラティズム，つまり，国家政策運用に労働階級の参加がほとんど閉ざされている国家には日本，フランス，スイスがあり，そこでは経営者集団が主要政策の決定に極めて特権的地位を持つ。
  - 4) ミルの思想についてはすでに多くの研究がなされているが，ここではミル自身の代表的著作（『自由論』、『自叙伝』）と，フェビアン協会が20世紀初に発行した『ミル評伝』（Julius West, 1913, *John Stuart Mill*, Fabian Tract No.168）を中心に，特に「共同体論」の観点から見ている。後者はミルの死後40年ほど後の著作であるが，その時期は，社会主義活動が活発に行われていた時期であり，かつ社会主義国家は誕生していない時期であったので，その評伝はミル思想の歴史的脈絡を把握するには良品資料になる。著者ウェストは歴史家であり，フェビアン協会の書記を歴任した人物である。
  - 5) この内容は，拙著（2020：第4章）の論旨の一部である。
  - 6) 日本では1804年に設立され，現在まで存続している義倉（福山義倉）がある。ただ，それは，朱熹の社倉をモデルにして地域有志が導入したもので，名称は義倉であるがその性格は社倉といえる。福山義倉については，畑中誠治（1966「福山藩の義倉について」）を参考にすること。
  - 7) 筆者は「中国の」制度として倉制度を探究する際には，次の2点に注意する必要があると考える。それは（1）倉制度が中国国内でも時代や地域によって異なる様子を見せていたということ，そしてより重要なのは（2）いわゆる「洋の文化」と呼ばれる北部地域と，「貝の文化」と呼ばれる南部地域には，制度の趣旨や人間観において相異なるものがあるということである。つまり，社倉の発祥が，歴史的には宋時代，地域的には「貝の文化」の地域であったことは常に考慮する必要がある。
  - 8) 儒家の人民観は「天子の赤子」といったものであり，天子が慈しみと哀れみの心をもって見守ってやらなければ教化されない者といった人間観である。人民はあくまでも教化の対象であり，創意的活動が期待できるような存在としてはみなされなかった。むしろ人民が商業活動など利益を追求することは，赤ん坊が井戸に入ろうとするような危険な行動（赤子入井）であり，それを防ぐことが君主や支配層の責務とされていた。
  - 9) 朱熹は，公的な倉制度と社倉の違いは，①運用するのはお金ではなく穀物であること，②都市部（県）ではなく農村部（郷）に設置されること，③官吏ではなく郷里の人士君子によって運用されること，④官僚的運用ではなく，民の苦しみに共感する運用。（木下，2007: 537）
  - 10) 農民や貧民を対象とする貸出し事業を含む王安石の新法に対しては，貧民が借りたものには返済義務が生じるという倫理意識を持っているのか，と疑問視する人々から多くの批判や憂慮が出されていた。朝廷水準の批判ともいえる司馬光などの民に対する考え方は次のようなものであった：「愚かであり，自立した意志，計画性，行動力を持たず，主体性がない，信頼できない，そもそもお金を借りるということ自体が問題。」しかし，王安石の次の文言はそうした批判に対する反論であるが，そこには民の存在に敬意を払っている素晴らしい「民観」が表れている（木下，2009: 56から再引用）：「常平倉についての新法は，ほかでもなく，貧困を救い，兼併（乗っ取り屋）を抑え，備蓄をもって凶荒に備えること……民というのは一人一人をみると愚かな存在ですが，民という総体で見ると聖すなわちこの上もなく聡明な存在です……だいたい，民に害があるのなら，民自身の身に加えられるのですから，教えられなくとも，民自身が知るはず。それに民にうらははありませんから，その言うことは必ず事実にあたっています。」
  - 11) この点については，拙稿（2017）を参考にすること。

## 参考文献

- ハンナ・アーレント, 志水速雄訳, 1994『人間の条件』, 筑摩書房
- 今村仁司, 2016『交易する人間：贈与と交換の人間学』, 講談社
- 木下鉄矢, 2007『朱子学の位置』明徳出版社
- 木下鉄矢, 2009『朱子：「はたらき」と「つとめ」の哲学』, 岩波書店
- 元重舉・金キョンスク訳, 2006,『乗槎録：朝鮮後期の知識人, 日本に出会う』ソミョン出版（韓国語）
- コーエン・吉瀬雄一訳, 2005『コミュニティは創られる』八千代出版
- ジョルジョ・アガンベン・上村忠男訳, 2012,『到来する共同体』月曜社
- 高崎宗司, 2002『植民地朝鮮の日本人』, 岩波新書
- ナンシー, 西谷・安原訳, 2001『無為の共同体』以文社
- 速水融, 2003『近世日本の経済社会』麗澤大学出版会
- 朴光駿, 2020『朝鮮王朝の貧困政策：日中韓比較研究の視点から』明石書店
- 朴光駿, 2017,「社会政策史からみた還穀研究の課題」, 韓国歴史学研究会報告文, 高麗大学（韓国語）
- 朴光駿, 2013,「比較社会政策の素材としての東アジア社会政策－制度研究を越えて」,『社会政策研究』第5巻第2号
- 朴光駿, 2004,『社会福祉の思想と歴史』, ミネルヴァ書房
- 朴齊家（1778）・金スンイル訳, 1995,『北学議』, 汎友社（韓国語）
- ハン・ピョンチョル・金テウァン訳, 2010『疲労社会』, 文学と知性社（韓国語）
- ハン・ピョンチョル・金テウァン訳, 2015『心理政治』, 文学と知性社（韓国語）
- 星斌夫, 1988『中国社会福祉の歴史』, 山川出版社
- カール・ポランニー著, 玉野井芳郎・栗本慎一郎訳, 1998『市場社会の虚構性』（『人間の経済』1）, 岩波書店
- マルクス・廣松渉編訳, 2002『ドイツ・イデオロギー』, 岩波文庫
- 宮嶋博史, 2013『私の韓国史研究』, ノモブックス（韓国語）
- J. S. ミル（1859）・斉藤快則訳, 2012『自由論』, 光文社
- J. S. ミル（1873）・柴田徹士訳, 1984『ミル自叙伝』, 研究社
- モース・有地享訳, 2008『贈与論』, 勁草書房
- 鷺田清一, 2011『だれのための仕事：労働 VS 余暇をこえて』, 講談社
- West, Julius, 1913, *John Stuart Mill*, Fabian Tract No.168.
- Wilensky, H., 1983, *Political Legitimacy and Consensus: Missing Variables in the Assessment of Social Policy*, Spiro, ed., *Evaluating the Welfare State*, Academic Press

\* この研究は2017～2019 年度科学研究費助成事業（課題番号 17K04279）による研究成果の一部である。

（ばく くわんじゅん 共同研究代表／佛教大学社会福祉学部教授）